

## Capítulo 27

# Apocalipsis

## ¡Ay de la gran ramera Babilonia (Roma)!

### Bosquejo

- |  |           |
|--|-----------|
| 1. Introducción  | 1:1-8     |
| Prólogo, 1:1-3   |           |
| Saludo, 1:4-8  |           |
| 2. Los mensajes a las <i>siete iglesias</i> perseguidas y oprimidas  | 1:9–3:22  |
| Visión preparatoria, 1:9-20  |           |
| Las siete cartas, 2:1–3:22   |           |
| Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira,  |           |
| Sardis, Filadelfia, Laodicea   |           |
| 3. Los <i>siete sellos</i> abiertos por el victorioso Cordero inmolado   | 4:1–8:1   |
| Visiones preparatorias, 4:1–5:14   |           |
| El Dios creador-libertador en su trono, 4:1-11   |           |
| El León/Cordero, Señor de la Historia, 5:1-14  |           |
| El Cordero rompe los siete sellos, 6:1–8:1   |           |
| 4. Las <i>siete trompetas</i>  | 8:2–11:18 |
| Visión preparatoria: oraciones de los santos, 8:2-5  |           |
| Las primeras seis trompetas, 8:6–9:21  |           |
| Inminencia del castigo final, 10:1-7   |           |
| El librito devorado, 10:8-11   |           |
| Los dos testigos mártires (¿Pedro y Pablo?), 11:1-13   |           |
| La séptima trompeta, 11:14-19  |           |
| 5. Las <i>siete visiones</i> : los oprimidos y los juicios contra los opresores  | 12:1–15:4 |
| El Dragón trata de devorar a la Mujer y su Hijo, 12:1-18   |           |
| El Dragón transmite su poder a la (Primera) Bestia del mar<br>(el Imperio Romano), 13:1-10                             |           |
| La (segunda) bestia de la tierra (el falso profeta)<br>al servicio de la Bestia del mar (culto al Emperador), 13:11-18 |           |
| Los seguidores (célibes) del Cordero, 14:1-5   |           |
| Tres ángeles proclaman un evangelio eterno, 14:6-13  |           |
| El Hijo del Hombre y tres ángeles más:<br>la siega y la vendimia de las naciones, 14:14-20                             |           |
| El cántico de Moisés y del Cordero, 15:1-4   |           |

## Capítulo 27

- |  |             |
|--|-------------|
| 6. Las <i>siete copas</i> (los ángeles castigan a los opresores)<br>Siete ángeles con siete plagas salen del Santuario, 15:5-8<br>Siete copas (= plagas), 16:1-21  | 15:5–16:21  |
| 7. Juicio contra la gran ramera Babilonia (= Roma)<br>La célebre ramera y la bestia, 17:1-18<br>La caída de Babilonia (= Roma), 18:1-24<br>Cantos triunfales en el cielo, 19:1-10  | 17:1–19:10  |
| 8. La derrota final del Imperio y las naciones opresoras-idolátricas<br>El primer combate escatológico, 19:11-21<br>La resurrección y el reino de los mártires por<br>mil años (el Milenio), 20:1-6<br>El segundo combate escatológico, 20:7-10<br>El Juicio Final contra las naciones opresoras, 20:11-15 | 19:11–20:15 |
| 9. La meta cósmica de la historia humana<br>El nuevo cielo y la tierra renovada, 21:1-8<br>La novia: la Nueva Jerusalén, 21:9–22:5   | 21:1–22:5   |
| 10. Epílogo  | 22:6-21     |

## Comentario

**Introducción.** Apocalipsis (la palabra griega que significa “revelación”) es el único libro de este género literario en el Nuevo Testamento (ver Daniel de las Escrituras hebreas; cp. Marcos 13; Mateo 24–25; Lucas 21; Isaías 24–27; Zacarías 1–8; Ezequiel 37–39). Como forma de “profecía” (Apoc. 1:3; 22:7, 9-10, 18, 19), la literatura apocalíptica viene por visiones con interpretaciones (en vez de palabras solamente; Jeremías 1:9), es altamente simbólica y surge en contextos de crisis agudas que reclaman la intervención abrupta de Dios en la historia humana (ver las persecuciones en Apoc 1:9; 2:10; 12:17; y los mártires en Apoc 2:13; 6:9-11; 13:15; 17:6; 18:24; 20:4; cp. 11:7-10). El “milenio” de 20:1-6 promete una primera resurrección solamente para estos mártires, mientras que la resurrección general acaecerá después de estos “1000 años”.

Es posible que una primera edición del Apocalipsis haya sido escrita durante la persecución neroniana de 64 d.C., pues el libro habla del templo en Jerusalén como todavía existente (11:1-3) y usa el nombre simbólico “666” para la bestia, que probablemente simboliza el nombre de Nerón (David Aune HCSB introducción, 2006). De ser así ésta (ca. 64 d.C.) consistió de:

1:4-11; 4:1–22:5 (introducción + visiones)

y la segunda edición (ca. 95 d.C.) añadió:

1:1-3; 1:12–3:22; y 22:6-21 (introducción, siete cartas, conclusión).

De todos modos, la edición final del Apocalipsis habría sido escrita en Asia Menor (la actual Turquía) hacia el 95 d.C., durante las persecuciones locales de fines del imperio de Domiciano (81-96 d.C.). Esta edición última probablemente fue preparada después de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.), pues los judíos llamaron a Roma “Babilonia” (el imperio que destruyó Jerusalén en 587/6 a.C.) solamente después

de este acontecimiento. Además, el Apocalipsis alude a la leyenda de la vuelta a la vida del Emperador Nerón (54-68 d.C.), que circulaba en las dos décadas después de su suicidio (Apoc 13:3; 17:9-11).

Al presente, pocos especialistas sostienen que el apóstol Juan (¿el Discípulo Amado?) haya sido el autor del Apocalipsis. Sin embargo, a pesar de sus muchas diferencias, el Evangelio de Juan, las tres Cartas de Juan y el Apocalipsis poseen varios elementos en común. Por lo tanto, es común inferir la existencia de una comunidad joanina, que conservó las enseñanzas del Apóstol y las redactó para la posteridad (ver Apoc 1:1, 4, 9; 22:8; cp. 21:14 donde los apóstoles parecen ser figuras del pasado).

**1. ¿Antijudaísmo?** En el Apocalipsis, las alusiones a las Escrituras Hebreas (en el 65% de los versículos; S. Moyise 1995) indicarían un autor judío, en tanto que las características semíticas del estilo griego señalarían uno palestino, tal vez emigrado al Asia Menor durante la crisis del 66 al 73 d.C. Dos textos (2:9; 3:9) califican de “sinagoga de Satanás” a quienes “se proclaman judíos y no lo son”. Sin embargo, en vez de admitir una interpretación de antijudaísmo general en el libro, debemos reconocer que los textos solamente hablan de *dos* grupos locales de judíos (en Éfeso y Filadelfia, hacia 95 d.C.; HCSB nota) que habían denunciado calumniosamente a los seguidores de Jesús ante las autoridades romanas, provocando la persecución violenta y el encarcelamiento de muchos creyentes en estas dos ciudades. Los seguidores del Cordero aparentemente se consideraban a sí mismos como judíos auténticos (Peter Borgen 1993:199-211). Aunque el Apocalipsis prohíbe comer de la carne sacrificada a los ídolos (2:14, 20), no indica ninguna controversia sobre la circuncisión, el sábado y las leyes de Moisés sobre la comida.

**2. Pobres, oprimidos y discapacitados.** Especialmente los estudios latinoamericanos y feministas han aclarado el carácter radical de los géneros apocalípticos y utópicos (Ricardo Foulkes 1989; Pablo Richard 1994/99; Juan Stam 1978; 1996; 1998; Elisabeth Schüssler Fiorenza 1985; 1991/97; Tina Pippin 1994). Tales escritos proceden de grupos pobres, marginados, oprimidos y perseguidos (tal como Juan, oprimido y exiliado en la isla de Patmos, 1:9). Las guerras de conquista por parte del Imperio contra los pueblos y las naciones débiles produjeron hambre y peste (6:5-8; 16:1-11). Juan Stam (1998) llama la atención sobre la denuncia de la opresión imperial y la obscena lujuria, racionalizada con pretensiones religiosas idolátricas (Apoc 13; 17-18). Tanto ricos como pobres sucumbieron a las demandas socioeconómicas idolátricas de la segunda bestia (13:16). Elisabeth Schüssler Fiorenza escribe: "A quienes son pobres, hostigados y perseguidos, la promesa del triunfo les asegura lo esencial para vivir en el futuro escatológico: la comida, el vestido, la casa, la ciudadanía, la seguridad, el honor..." (1985:196; ver 124-5). Por lo tanto, es comprensible que a Friedrich Engels y a Karl Marx les haya interesado tanto el Apocalipsis y que Engels lo haya elegido como tema de su único artículo sobre la Biblia (1883).

No obstante, en el Apocalipsis la pobreza y la opresión aparecen más en las imágenes que en el vocabulario técnico y explícito (Thomas Hanks 1982:57/1983:48). La pobreza (*ptocheía*) de la iglesia de Esmirna es atribuida a la opresión-persecución procedente de ciertos “judíos” (2:9; mejor entendido como “otros judíos”, pues Juan y muchos en las siete iglesias también eran judíos; cp. 3:9 → Juan). La referencia (3:17-18) a la “pobre” (*ptochós*) iglesia laodiceana es metafórica, pero el contexto nos ayuda a delinear el sentido literal de la pobreza: tener necesidad, ser miserable, deplorable, ciego, desnudo, sufrir vergüenza. El vínculo entre discapacidad (ser “ciego”) y la pobreza es patente, como en → Lucas. Juan no habla literalmente de los inválidos (cp. los ídolos muertos, que no pueden ver ni caminar, 9:20; Isaías 17:8; Deuteronomio 5:4, 23), pero las referencias metafóricas son comunes: “el que tenga oídos, oiga...” (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13; 13:9).

Aunque Jesús “anduvo haciendo bien y *sanando*” a los enfermos, el Apocalipsis refleja la antigua teología del Éxodo: Dios mismo (o por medio de sus ángeles) envía plagas y pestes a los seres humanos (Apoc 6:5-8; 16:1-11). Es una manera de insistir en que Dios es soberano en todo sufrimiento, lo impone con

límites muy estrictos (días, semanas, meses, años) y siempre con el propósito final de liberar a su pueblo de toda opresión y padecimiento.

Como el Evangelio de Juan (1:29; ver el cordero pascual del Éxodo y el Siervo sufriente de Isaías 53:7), el Apocalipsis habla de Jesús como el “Cordero” (29 veces), pero más específicamente como “degollado” (eternamente “discapacitado”, 5:1-14; Nancy Eiesland 1994:98-100). En el Evangelio, el Cordero es quien quita los pecados del mundo, pero, en el Apocalipsis, el Cordero desvalido es la clave de la historia humana (“digno de abrir los libros”). El secreto del triunfo del proyecto de Dios en esta historia no está fundado en el poder militar de los grandes imperios con sus ídolos muertos (9:20), sino en el sufrimiento voluntario del Cordero y sus seguidores perseguidos.

**3. Opresión, violencia y justicia liberadora.** El vocabulario para la opresión, a veces vinculado explícitamente con la pobreza, domina en Apocalipsis 1–12, en tanto que la justicia liberadora de Dios es más prominente en Apocalipsis 15–22. El vocabulario técnico para la opresión incluye *thlipsis* (opresión, aflicción: 1:9; 2:9 [+pobreza], 10, 22; 7:14; Hanks 1982: 56-61; 1983:47-50) y las palabras de la raíz *’adik-* (injusticia, opresión, daño: 2:11; 7:2-3; 9:4, 10, 19; 11:5; 18:5-6; 22:11). La preocupación ecológica se expresa en la condenación de los que “oprimen/dañan” la tierra (7:2-3; 9:4, 10, 19; cp. 6:6) y a los que “destruyen la tierra” (11:8) se los amenaza con un juicio de destrucción. El trono celestial del Creador cósmico es adornado como si se preparara para una celebración del triunfo de un partido “Verde” (4:3).

Además del vocabulario explícito, el Apocalipsis describe metafóricamente las experiencias de persecución, opresión y violencia. Sobre todo, la violencia del imperio opresor es descrita con referencias a la sangre de los mártires y del Cordero degollado (1:5, 7; 5:6, 9, 12; 7:14; 12:11; 19:7, 9, 13). Cuando Dios “toma venganza” por la sangre de los mártires (6:10; 19:2), el castigo mortal también produce sangre (6:12; 8:7-8; 11:6; 14:20; 16:3-4). Juan mismo había experimentado persecución y opresión al sufrir el exilio en la isla de Patmos (1:9) y Antipas sufrió el martirio (2:13); cuando el Cordero abre el quinto sello, Juan ve debajo del altar a las personas degolladas a causa de su testimonio (6:9-11). Los dos testigos de Dios fueron asesinados en Jerusalén, una ciudad comparada con Sodoma y Egipto por su opresión y violencia (11:7-8); el dragón guerrea injustamente contra los hijos de la mujer (12:17). Apocalipsis 13 describe en detalle los mecanismos económicos de opresión y violencia que caracterizaron al Imperio Romano (ver especialmente la “marca” de la bestia en 13:16-17; cp. 14:9, 11; 15:2; 16:2; 9:20; 20:4). Los capítulos 17–18 describen en detalle la riqueza obscena de “Babilonia” (Roma), la “ramera” idolátrica (jamás es una “meretriz” pues en esta retórica Juan está lejos de ser cortés o políticamente “correcto”).

Reflejando el paradigma del Éxodo, el Canto de Moisés y del Cordero (15:3-4) introducen el tema de la justicia liberadora de Dios (palabras de la raíz *dik-*; ver 16:5, 7; 19:2, 8, 11; 22:11). Los santos y mártires habían arriesgado su vida para expresar su solidaridad con los pobres, oprimidos y perseguidos, manifestando así su propia justicia y reflejando de esta manera la justicia liberadora de Dios (19:8; 22:11). Dos veces el Apocalipsis señala cómo Dios había “vengado” (*’ekdik-*) la sangre de los mártires (6:10; 19:2). Así, como en el Éxodo (21:21-24), también en el Apocalipsis la ira de Dios refleja la justa indignación contra los opresores, no contra los pobres oprimidos, y de esta manera nos recuerda que Dios jamás es indiferente frente a la injusticia, la opresión y la violencia contra los pobres oprimidos, los débiles y los marginados (6:16-17; 11:18; 14:10, 19-20; 15:1; 16:1, 19; 19:15; cp. la ira injusta del Dragón (12:12,17); ver Hanks 1972: 501-6).

**4. Mujeres.** Hemos notado que en Mateo, con excepción de la esposa de Pilatos (27:19) y la madre de Santiago y Juan (20:20, tal vez viuda), todas las mujeres son minorías sexuales. En el Apocalipsis

desaparecen las excepciones y las mujeres, como también todos los varones, representan minorías sexuales. En el simbolismo del libro, la nueva Jerusalén, el futuro anhelado, se presenta bajo la imagen de una novia adornada para su esposo, el “Cordero” (19:7; 21:1–22:5). En 14:1-5, la “novia” se presenta bajo la imagen de 144.000 varones “vírgenes” que no se habían manchado en relaciones sexuales con mujeres (tal vez un símbolo de las relaciones económicas con el imperio). Todo el pueblo de Dios (Israel + iglesia, no simplemente la Virgen María) aparece bajo la imagen de la Mujer vestida con el sol (12:1-6, 13-17), una madre soltera, que da a luz a su primogénito (sin mención de un padre generador).

En contraste con las imágenes positivas de mujeres, tenemos las imágenes negativas (también de minorías sexuales): la gran “ramera” Babilonia (= Roma; 17–18) y la falsa profetisa Jezabeel (2:20-23; ver la reina infame que se opuso al profeta Elías, 1 Reyes 16:31; 19:1-3). Adela Yarbro Collins (1984) ha demostrado que el Apocalipsis sirve como “catarsis” (una limpieza emocional; ver las tragedias griegas y de Shakespeare) para reducir la gran discrepancia que sentimos (“la disonancia cognitiva”) entre *lo que es* (la injusticia, opresión, violencia, persecución) y *lo que debe ser* (la liberación, la justicia, la plenitud de vida, el amor solidario).

Además, el Apocalipsis provoca una catarsis/limpieza emocional, porque convence al lector de que lo que debería ser ya es una realidad: el Dios libertador en su trono celestial, el Cordero que abre los sellos y dirige el curso de la historia humana hacia una culminación triunfal. Para aliviar la indignación que el lector siente frente a tanta opresión y violencia, el Apocalipsis ofrece una estrategia de transferencia psicológica: Juan nunca sugiere que los seguidores del Cordero deban utilizar una contraviolencia, sino que los anima con la visión y esperanza de Cristo y Dios peleando por ellos y derrotando a sus opresores.

**5. Minorías sexuales.** El gran valor del Apocalipsis para las minorías sexuales hoy es la ferviente insistencia del libro en que Dios es justo y soberano, con un proyecto de liberar a los débiles y oprimidos de toda opresión y persecución (cp. Tina Pippin y Michael Clark 2006:754). Juan denuncia el tráfico de esclavos en los “*cuerpos* y almas de los seres humanos” (18:13; cp. 19:18). En la lista de vicios →1 Timoteo 1:10 coloca juntos los términos para “cama-varones” y “traficantes de esclavos”, señalando así la explotación en la prostitución de esclavos jóvenes masculinos raptados. Es otra evidencia de que “cama-varones” no se refiere a nuestro concepto general y científico de “homosexuales”, personas con tal orientación sexual, sino específicamente a los varones que pagaron para explotar sexualmente a tales jóvenes esclavos. No obstante, indudablemente los trabajadores del sexo y meretrices, sean prostitutas femeninas o masculinos, se sentirían más cómodos, sentados a los pies de Jesús, frente al mar de Galilea, que en las siete iglesias del Asia Menor, escuchando la descripción joanina de la idolatría imperial con todas las lúbricas referencias a la “gran ramera” (el símbolo de Roma en Apoc 17–18).

No aparece en todo el Apocalipsis ningún ejemplo de familia tradicional, pues todas las personas sin excepción son minorías sexuales. Ver “la pareja del mismo sexo” en Apoc 11, “un par de profetas varones” (Pippin y Clark 2006:756). Yarbro Collins sugiere que el libro revela odio y temor a las mujeres y a los instintos sexuales (1984:159), elementos comunes en casos de homofobia internalizada (→Juan, Discípulo Amado; Countryman 1988: 135-8). Como en las cartas de Pablo (→1 Corintios), existe en Apocalipsis una tensión entre conceptos rígidos tradicionales de género y conceptos más flexibles. Los “vírgenes/célibes” no contaminados (Apoc 14:4) son masculinos (Tina Pippin 1994:113), pero (como buenos transexuales) al final forman parte de la novia femenina, esposa del Cordero masculino (21:9-27). Además, la declaración de que las relaciones sexuales con mujeres “contaminan” (Apoc 14:4), inspiró durante siglos una inefable alegría a los monjes medievales que se satisfacían al pensar en sí mismos como las “vírgenes” casadas con el Cordero (Boswell 1980:216-8). Desde la Reforma, los protestantes (pro-matrimonio) han encontrado este texto uno de los más difíciles del Nuevo Testamento.

Sin embargo, cuando el Apocalipsis habla de “Sodoma” (11:8, con Egipto y Jerusalén), la considera símbolo de violencia, opresión y persecución (ver la falta de hospitalidad en Génesis 19), no de relaciones homoeróticas. Así también, cuando el Apocalipsis menciona a ciertos seres humanos como “perros” excluidos de la nueva comunidad justa (22:15), se refiere a los cristianos apóstatas que sacrificaron a los ídolos y denunciaron a sus hermanos ante las autoridades imperiales (cp. 21:8).<sup>\*</sup> En el género apocalíptico hay absoluta dicotomía entre el bien y el mal (sin matices de gris), del mismo modo que en la esfera sexual hay solamente célibes y prostitutas; una virgen en contraste con la gran ramera. Los matrimonios “normales” de las familias tradicionales brillan por su ausencia.

En Apocalipsis es apropiado, entonces (aunque el trono del Creador es verde, 4:3), que en el capítulo 10 Juan tenga una visión de un ángel poderoso con un arco iris sobre su cabeza (10:1) –¡como si fuera vestido para dirigir una Marcha del Orgullo Gay! El mensaje de este ángel para las iglesias (que hoy estudian interminablemente la “homosexualidad” y las causas de ella, sin jamás investigar la homofobia y las causas de la heterosexualidad) es “¡Ya no habrá más dilación!” (10:6). Los opresores son siempre muy astutos para encontrar más excusas para no practicar la justicia.

**6. Valor teológico.** Para el lector moderno, el Apocalipsis, escrito en un contexto de persecución y amargo sufrimiento, tiene limitaciones. Los estudios modernos han desenmascarado los errores de las interpretaciones literalistas, fundamentalistas y dispensacionalistas, que procuran descifrar en el libro un calendario de predicciones precisas sobre el Estado de Israel y los supuestos “anticristos”.

No obstante, el Apocalipsis mantiene su valor (1) como denuncia profética de los imperialismos violentos, (2) por la seguridad absoluta del triunfo final de Dios contra las fuerzas del mal y (3) por la visión de una gloriosa esperanza que abarca la liberación, justicia y plenitud de vida *en la tierra*. Como otros libros de su género, el Apocalipsis insiste en la renovación del cosmos entero (→ Romanos 8:18-21; 2 Pedro 3:13), la tierra incluso, y rechaza el cómodo escapismo neoplatónico a alguna esfera “espiritual”. Dios es el creador del cosmos (4:11) y su ira juzga al imperio lujoso y a todos sus cómplices para “destruir a los que *destruyen la tierra*” (11:18). En su representación final de la tierra restaurada, Juan prevé un río de agua pura alineado por una especie de árbol de la vida (no extinto a pesar de plagas anteriores) cuyas hojas “sirven para sanar a las naciones” (22:2).

Los libros de la bióloga lesbiana Rachel Carson (especialmente *Silent Spring*, New York: Crest, 1962) influyeron enormemente para comunicarnos los peligros de los pesticidas, y así se inició el movimiento internacional ecologista. Además, como Engels se dio cuenta en el siglo XIX, lejos de ser un “opio para las masas”, la nueva Jerusalén desciende al final a la tierra y reemplaza así todo imperio y régimen opresor –y la morada final de Dios es aquí con su pueblo (no viceversa; 21:3, 10). La decisión en el Apocalipsis –de Cristo o César– ha sido usada por Daniel Berrigan, Ernesto Cardenal y Alan Boesak para denunciar la proliferación nuclear, la opresión de Nicaragua bajo la tiranía de Somoza y el sistema

---

<sup>\*</sup> Countryman 1988:231-2; Richard B. Hays 1996:185; Gregory Beale 1998:1101-3 y Grant Osborne 2002:791. Recientemente, algunos comentaristas han sugerido que los “perros” excluidos de la nueva Jerusalén pueden ser una referencia metafórica a “homosexuales masculinos, pederastas o sodomitas”, dado que en la lista paralela de vicios en 21:8 el término equivalente es “abominable” (ver David Aune, vol. 3, 1998:1222-4, 1237; cp. 1130-1). Sin embargo, a lo más, el texto se refiere a actos sexuales, no a una orientación (y sólo de parte de hombres, no de mujeres); y de conformidad con el significado en Levítico, si están en mente actos homoeróticos masculinos, sería sólo la penetración anal entre hombres (sin condones; → Romanos). Es más, el término equivalente en la lista paralela de vicios de 9:20-21 se refiere a la idolatría, la cual también es lo que → Ezequiel generalmente especifica como el contenido de la “abominación” relacionada con Sodoma. Por esto, como en Romanos 1, en el caso de Apocalipsis 21:8 el contexto indica actos sexuales abusivos emprendidos en el entorno de la adoración idolátrica, como la prostitución cúllica.

segregacionista racista de Sudáfrica. “El Apocalipsis es un texto catártico para los cristianos en sistemas opresores” (Tina Pippin 1994:115-116; cp Tina Pippin y Michael Clark 2006:753-68).

## Bibliografía

- Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio*. RIBLA (San José, Costa Rica: DEI) 34 (1999). Varios artículos.
- Alfaro, Juan Ignacio. *¿Una clave para el futuro? Preguntas y respuestas sobre el Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Aune, David E. *Revelation*. 3 tomos. WBC. Dallas: Word, 1997-1998.
- Bauckham, Richard C. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1993.
- Beale, Gregory K. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . *John's Use of the Old Testament in Revelation*. JSNTSup 166. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Boesak, Allan A. *Comfort and Protest: The Apocalypse from a South African Perspective*. Philadelphia: Westminster, 1987.
- Borgen, Peder. “Polemic in the Book of Revelation.” En *Anti-Semitism and Early Christianity*, ed. Craig A. Evans y Donald A. Hagner, 199-211. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Engels, F. “El Libro del Apocalipsis”. En *Sobre la Religión*, ed. Hugo Assmann y R. Mate, 323-28. Salamanca: Sígueme, 1883/1974.
- Ewing, W. *The Power of the Lamb: Revelation's Theology of Liberation for You*. Cambridge, MA: Cowley, 1994.
- Foulkes, Ricardo. *El Apocalipsis de San Juan: una lectura desde América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación/Eerdmans, 1989.
- Garrett, Susan R. “Revelation”. En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, 469-74. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- Hogan, Steve y Lee Hudson, eds. “Carson, Rachel [Louis] (1907-1964).” En *Completely Queer: The Gay and Lesbian Encyclopedia*, 123-124. New York: Henry Holt, 1998.
- Howard-Brook, Wes y Anthony Gwyther. *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.
- Klassen, William. “The Ascetic Way: Reflections on Peace, Justice and Vengeance in the Apocalypse of John”. En *Asceticism and the New Testament*, ed. Leif E. Vaage y Vincent L. Wimbush, 393-410. New York: Routledge, 1999.
- Kraybill, J. Nelson. *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*. JSNTSup 132. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

- Malina, Bruce y John Pilch. *Social Science Commentary on the Book of Revelation*. Fortress, 2000.
- Meesters, Carlos. *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha*. Santiago: Rehue, 1986.
- Míguez, Nestor O. “Apocalipsis en el año 2000: Estrategias de Lecturas”. Cátedra Mackay, Universidad Bíblica Latinoamericana. *Vida y Pensamiento* (San José, Costa Rica) 19/2 (1999).
- Miraglia, Abel. *Apocalíptica: Esperando en la desesperación*. México, D.F.: Dabar, 1994.
- Mounce, Robert H. *The Book of Revelation*. Ed. rev. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Moyise, S. *The Old Testament in the Book of Revelation*. JSNTSup 115. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Osborne, Grant R. *Revelation..* BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Pippin, Tina. *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*. Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- . “The Revelation to John”. En *Searching the Scriptures*, tomo 2, *A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 109-130. New York: Crossroad, 1994.
- Pippin, Tina y J. Michael Clark (2006). “Revelation/Apocalypse”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 753-68.
- Prévost, M. P. *Para leer el Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 1994. Original publicado en 1993.
- Reddish, Mitchell G. (2001). *Revelation*. Macon, GA.: Smyth & Helwys.
- Richard, Pablo. *Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza*. San José, Costa Rica: DEI, 1994. Publicado en inglés, *Apocalypse: A People’s Commentary on the Book of Revelation*. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.
- Roloff, Juergen. *The Revelaton of John*. Minneapolis: Fortress, 1987/93. (Trad. del alemán.)
- Royalty, Robert M. *The Streets of Heaven: The Ideology of Wealth in the Apocalypse Of John*. Macon, GA: Mercer, 1998.
- Salas, A. *El Apocalipsis. ¿Símbolo o realidad histórica?* Madrid: San Pablo, 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Apocalipsis: Visión de un mundo justo*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1997. Traducido del inglés.
- . *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Minneapolis: Fortress, 1985/98.
- Stam, Juan B. *Apocalipsis y Profecía: Las señales de los tiempos y el tercer milenio*. Buenos Aires: Kairos, 1998.
- . “El Apocalipsis y el imperialismo”. En *Capitalismo, Violencia y Antivida*, Tomo 1. Ed. Elsa Tamez y Saúl Trinidad, 359-94. San Jose, Costa Rica: DEI, 1978.
- . “Las sanciones económicas de la Gran Bestia”. En *Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* 4 (1996): 51-59.
- Vanni, U. *El Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*. Estella: Verbo Divino, 1994.

Yarbro Collins, Adela. "Revelation, Book of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 5:694-708. New York: Doubleday, 1992.  
 ———. *Crisis and Catharsis: The Power of Apocalypse*. Philadelphia: Westminster, 1984.

**Stephen D. Moore, "The Revelation to John". Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007, 436-54**

Tradicionalmente los comentaristas leyeron el Apocalipsis como un agudo ataque contra el Imperio Romano y el contubernio cristiano con este imperio [ver también Engels y Marx arriba]. Colocaron al Imperio en el centro de las lecturas del Apocalipsis al que también leyeron como una crítica de los imperios contemporáneos aún antes de recibir el apoyo de los estudios postcoloniales.

***Imperium Romanum.*** Parece obvio el carácter anti-imperial del Apocalipsis, pues anuncia la transferencia del *imperium* mundial del emperador romano al Emperador celestial y su Hijo y co-gobernador, el Rey de reyes y Señor de señores (19:16; ver 17:14). El Apocalipsis describe esta transferencia así: 'El imperio [*basileia*] del mundo ha venido a ser el imperio de nuestro Señor y de su Mesías' (11:15; ver 14:6-8). La pregunta principal planteada en este comentario, inspirado por la teoría postcolonial, es, sin embargo, si (o hasta qué punto) el Apocalipsis solamente reinscribe, en vez de eficazmente resistir, la ideología del imperio romano.

***Coloniae Romanum.*** La *colonia* romana clásica era una ciudad o pueblo, esencialmente una comunidad cívica de ciudadanos romanos viviendo fuera de Italia, compuesta mayormente de veteranos militares. El discurso postcolonial contemporáneo distingue entre *colonias de inmigrantes* ("settler colonies", que destruyen o ahuyentan a la población indígena; ver Australia, Canadá y EEUU) y *colonias de ocupación*, donde la población indígena queda, pero bajo el dominio del poder extranjero (ver Irlanda o la India). El Apocalipsis se dirige a las siete iglesias de Asia (hoy Turquía), una colonia de ocupación donde la presencia romana era mínima. ¿Cuáles, eran, entonces, los mecanismos de control?

**Hegemonía** (en el sentido del intelectual italiano marxista Antonio Gramsci) significa el dominio por el consenso del pueblo dominado, la participación activa de un grupo dominado en su propia subyugación. La colaboración de las elites locales urbanas, por ejemplo, explica cómo el poder imperial (numéricamente pequeño) puede dominar la enorme población indígena.

***Divus Caesar (el culto al emperador).*** Los elites indígenas de las ciudades coloniales competían en ofrecer honores al emperador (vivo o muerto) para demostrar su lealtad a Roma y fueron generosamente premiadas por sus esfuerzos (tal culto al emperador no existió en Roma misma).

***Catachresis (griego: mal uso, mala aplicación).*** La intención del Apocalipsis es enfáticamente contra-hegemónica, un ejemplo impresionante de literatura de resistencia anti-imperial: gozosamente profetiza la destrucción de Roma, burlada y renombrada "Babilonia" (14:8; 16:9; 17:5; 18:2, 10, 21); los cristianos fieles constituyen un contra-culto imperial, un sacerdocio consagrado al Emperador Cristiano y su co-gobernador Jesucristo (1:6; 5:10; 20:6), mientras el culto oficial es visto como una aberración monstruosa, la adoración de una bestia cuya autoridad deriva de Satanás (13:4, 8, 12, 14-15; 14:9-11; 16:2; 19:20; 20:4). Esta astuta estrategia polémica es un ejemplo de *catachresis* (Gayatri Spivak) que significa mal uso o mala aplicación, una estrategia anti-imperial de parodia y adaptación subversiva. La parodia del orden imperial romano culmina con la descripción de la diosa Roma (noble y austera personificación de la Ciudad Eterna) como una ramera borracha (17:1-6). Pero el ejemplo de *catachresis* mas fundamental en Apocalipsis es el uso del término 'imperio' (*basileia*) mismo para significar el Reino de Dios.

**Dios como César (Apoc 4-5).** Elementos tomados del imperio romano y aplicados al Reino de Dios y el Cordero incluyen: (1) la aclamación “Digno eres” (4:11; 5:9, 12); (2) el título “nuestro Señor y Dios” (4:8, 11; 11:17; 15:3; 16:7; 19:6; ver Juan 20:28); (3) los 24 ancianos alrededor del trono (4:4); los ancianos echan sus coronas ante el trono (4:10); el Cordero en presencia del Emperador (5:6).

**La Nueva Metrópoli: Apoc 21-22.** El Apocalipsis procura presentar el Imperio Romano como la antítesis absoluta del ‘imperio de Dios y su Mesías’ (11:5), una oposición binaria relacionada con un dualismo metafísico y ético. Así la Nueva Jerusalén representa el paraíso restaurado (22:1-2; Gén 2:10; Ezeq 47:1-12) pero afuera están “los perros, los hechiceros, los inmorales, los asesinos, los idólatras y todo el que ama y practica la mentira” (22:14-15; 21:8, 27). No obstante, en la zona negativa “afuera” también naciones enteras están esperando, dispuestas a dar homenaje a la Nueva Metrópoli (21:24, 26).

**Ambivalencia, Mímica (imitación), Hibridismo/hibridización.** Para explicar tal incoherencia aparente en el libro nos ayudan las contribuciones de Homi Bhabha (*The Location of Culture*, 1994). En estudios que enfocan la India británica del siglo XIX Bhabha acepta la tesis psicoanalítica de que la *ambivalencia*, la atracción y repulsión simultánea, son omnipresentes en los procesos psíquicos. Es decir, que la postura del colonizado *vis-à-vis* el colonizador nunca es de pura oposición (el dualismo) sino que siempre co-existen, en medidas diferentes, la resistencia y la complicidad. Este conjunto de resistencia y complicidad se expresa especialmente en el fenómeno de *mímica/imitación colonial* que resulta cuando el colonizado responde al imperialismo cultural, internalizando y replicando elementos de la cultura imperial. Tal mímica fácilmente pasa a ser parodia o burla, subvirtiendo la autoridad y la identidad del colonizador. Según Bhabha, el tercer concepto que captura la interpenetración psíquica compleja de colonizador y colonizado es el *hibridismo* pues el contacto entre ellos (colonizador y colonizado) continuamente produce manifestaciones culturales híbridas. Bhabha, sin embargo, desarrolla el concepto (siguiendo a Derrida), pues no interpreta el hibridismo como un simple síntesis o fusión de dos culturas, sino como un “espacio entre” o “tercer espacio” en el cual las culturas simultáneamente se constituyen y son deconstruidas. Como consecuencia, una cultura nunca es pura, original, unificada, sino siempre impura, infectada por el hibridismo. Moore, entonces, procura aplicar los conceptos de Bhabha no solamente a la relación entre Apocalipsis y el Imperio Romano, sino también a la teología del Apocalipsis en general.

**El Libro de Mímica (imitación).** El Apocalipsis representa el imperio romano con mímica para poder burlarse del imperio con parodias. Pero con una escena al revés de la que describe Bhabha en la India británica, en el Apocalipsis la burla y las parodias del imperio constantemente caen en la tentación de mímica, imitación y replicación (2:26; 3:21; 12:5; 20:4). Por lo tanto, si el Apocalipsis imita el imperio, entonces el imperio sigue como la autoridad última a pesar de los esfuerzos del libro de subvertirlo.

**Mímica y Monstruosidad: Apoc 13 y 17.** Según el Apocalipsis, es Roma, la Bestia del mar, más que cualquier otro, quien practica la mímica, primero del gran dragón rojo (Satanás; 13:1; 17:3; 12:3, 9, 20:2). Además la trinidad *no* santa de Satanás, la Bestia del mar y el ‘falso profeta’ (16:13; 19:20; 20:10) imita la santa trinidad que consiste de Dios, el Cordero y el espíritu de profecía (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; cp. 1:10; 4:2; 17:3; 21:10). Moore entonces concluye que el Apocalipsis demuestra la dificultad de emplear las herramientas del emperador para deconstruir el palacio del emperador (imitando el proverbio de Audrey Lorde sobre las herramientas del carpintero).

**El Libro de Conquista.** Más que cualquier otro texto del cristianismo primitivo, el Apocalipsis está repleto de lenguaje de guerra, conquista e imperio. El premio para los discípulos Cristianos fieles es de ser co-gobernadores del imperio de imperios que pronto sucederá a Roma (3:21; 5:10; 20:4-6; 22:5), un imperio mesiánico establecido por una matanza mundial sin precedentes (6:4, 8; 8:11; 9:15, 18; 11:13; 14:20; 19:15, 17-21; 20:7-9, 14). Puesto que el discurso anti-colonial del Apocalipsis es ambivalente, infectado por deseo y conflictuado, contiene las semillas de su disolución (Bhabha). Así, podemos ver posteriormente el proceso en el cual el cristianismo de Constantino y post-Constantino *llegó a ser* Roma.

**La Putería/Prostitución Híbrida: Apoc 2-3.** La amenaza del hibridismo en el Apocalipsis es incorporada en las obras y las enseñanzas de los nicolaítas (2:6, 15), la enseñanza de Balaam (2:4) y la enseñanza de “esa mujer Jezabeel” (2:20). La “prostitución” (2:14,20) es una figura para la idolatría. El Apocalipsis, entonces, es fuertemente anti-asimilacionista y contra-hegemónico y exhorta a una resistencia no-violenta frente al imperio. La gran Ramera en Apocalipsis representa la amenaza desde afuera, mientras Jezabeel representa la amenaza desde adentro, pero la amenaza exterior ha infiltrado la amenaza interior.

**El Libro del Imperio.** El imperio de Dios que el Apocalipsis proclama no es independiente del imperio romano. Más bien es un parásito que depende de ello. Eventualmente, sin embargo, el huésped absorbe al parásito, que precipita la mutación del único monstruo que el vidente del Apocalipsis parece incapaz de imaginar: un imperio que es a la vez romano y cristiano. El fenómeno de la cristiandad constantiniana misma es testigo del error fatal de la teología del Apocalipsis, que se manifiesta en tres características: (1) el sinónimo para Dios es “el trono”; (2) los atributos principales de este Dios sentado en el trono son los atributos del emperador: gloria, autoridad, poder e ira; (3) las actividades principales de este Dios son las de un emperador: guerras para ensanchar el imperio. Para una teología adecuada hace falta una concepción de la esfera divina que es algo más que IMPERIO escrito con mayúscula.

[**Nota.** Historiadores insisten que la causalidad en un proceso histórico es compleja. Para confirmar la hipótesis de Moore sobre la culpabilidad del Apocalipsis (ca. 100 d.C.) por la triste historia de la cristiandad post-Constantino, hace falta una consideración de los muchos otros factores en la historia y el rol de la interpretación del Apocalipsis en los siglos después de su aparición].

**Tina Pippin y J. Michael Clark (2006). “Revelation/Apocalypse”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 753-68.**

Refiere al cristianismo como “una religión todopoderosa hetero-masculina” (753).

Los autores se describen como “scripturephobic” (Escrituro-fóbicos) (754).

Piensan que el Apocalipsis es “misógino, patriarcal, homofóbico y heterosexista, violento y... una pobre visión de un futuro justo” (754).

“Entendemos que nuestra tarea es hacer una contra-lectura del texto que va contra el grano tanto de los comentarios académicos como de los fundamentalistas” (754).

“Tal vez la relevancia del Apocalipsis de Juan en un comentario queer es que habla de la injusticia hecha al ‘Otro’” y puede ser “un catalizador y fuente de ímpetu que nos mueva a reclamar una praxis justa” (754).

El Apocalipsis es “masculinista, homofóbico y homoerótico y totalmente ambiguo” (754).

Concluyen que “el Dios del Apocalipsis (y de toda literatura apocalíptica) es una deidad violenta, sadomasoquista a quien debemos resistir. Esta teología de destrucción masiva en el Apocalipsis de Juan no puede ser revisada, reconstruida o adaptada para nuestro contexto actual.... Somos co-conspiradores en un complot para derrotar el Apocalipsis” (768).